

<https://helda.helsinki.fi>

---

## Riivattu talo : Noituus ja sen selitykset

Pietilä, Tuulikki

Gaudeamus

2011-03

---

Pietilä , T 2011 , Riivattu talo : Noituus ja sen selitykset . julkaisussa A Teppo (Toimittaja) , Afrikan aika : Näkökulmia Saharan eteläpuoliseen Afrikkaan . Gaudeamus , Helsinki , Sivut 221-245 .

---

<http://hdl.handle.net/10138/326090>

---

publishedVersion

---

*Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.*

*This is an electronic reprint of the original article.*

*This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.*

*Please cite the original version.*

# RIIVATTU TALO:

## NOITUUS JA SEN SELITYKSET

TUULIKKI PIETILÄ

Noituutta tutkittiin varhaisessa antropologisessa Afrikan tutkimuksessa 1930–1960-luvuilla. Afrikan maiden itsenäistyessä uusien valtioiden uskottiin modernisoituvan länsimaiden tapaan ja noituususkomusten ”irrationaalisenä perinteenä” vähitellen katoavan. 1960–1980-luvuilla tutkimus keskityikin pitkälti taloudellisiin ja poliittisiin kehityskysymyksiin. 1990-luvulta alkaen noituus on kuitenkin taas noussut esille eri puolilla Afrikkaa tehdyissä ja mitä erilaisimpia teemoja käsittelevissä tutkimuksissa. On käynyt selväksi, että toisin kuin monet tutkijat ja tarkkailijat olivat olettaneet, noituususkomukset elävät sitkeästi ja ovat voimissaan Afrikassa.

Miten noituutta ja sen elinvoimaisuutta tulisi ymmärtää ja selittää? Onko se jokin periafrikkalainen ominaisuus tai taikauskon muoto? Onko se vain yksi tapa käsitellä meille kaikille tuttuja asioita ja ongelmia, kuten taloudellista ja poliittista eriarvoisuutta? Vai onko siinä kyse jostakin aivan muusta? Tarkastelen tässä luvussa tutkijoiden erilaisia tapoja selittää noituutta ja tutkin noituuskäsityksiä tapaustutkimuksen avulla. Tässä Kilimanjarolla 1990-luvulla seuraamassani tapauksessa noituuteen liitettyjen meluhenkien uskottiin elämöivän eräässä talossa. Tapaustutkimus tuo esille noituuden monimerkityksisyyden ja kokonaisvaltaisuuden, minkä takia sitä ei voi eikä pidäkään pakottaa yhteen selitysmalliin. Lisäksi esille nousee kysymys siitä, kuinka meidän tulisi suhtautua noituuteen epistemologisesti ja eettisesti.

### RATIONAALISUUDESTA

1960- ja 1970-luvuilla vallalla ollut modernisaatioajattelu perustui käsitykseen, että edistys on rationaalisuuden kasvua, jonka seurauksena perinteiset uskomukset ”vääränä” tietona ja tietoisuutena vähitellen kuolevat pois.

Tämä käsitys vertautuu 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun evolutionistiin teorioihin ajattelun kehittymisestä. Esimerkiksi Edward Tylor (1871) ja James Frazer (1922) olettivat, että maaginen ajattelu on historiallisesti varhaisempi ja kehittymättömämpi ajattelutapa kuin uskonnollinen ja tieteellinen maailmankuva. Heidän mukaansa maaginen ajattelu edusti eräänlaista esitiedettä: se oli yritys ymmärtää ja hyödyntää luonnonlakeja, mutta sen käsitys maailmasta oli vielä väärä tai vajaa. Tällaiseen ajattelutapaan pohjautuivat esimerkiksi yritykset aikaansaada sadetta rituaaleilla tai vahingoittaa toista ihmistä pistelemällä neuloja häntä esittävään nukkeen. Evolutionistit olettivat historian olevan lineaarista kehitystä, jossa väärät ja hyödyttömät uskomukset korvautuvat vähitellen oikealla, tieteellisellä tiedolla. Samanlainen edistysusko luonnehti myös modernisaatioajattelua.

Suuri osa evolutionismin jälkeisestä antropologisesta tutkimuksesta on yrittänyt ymmärtää magian ja noituuden merkitystä leimaamatta niitä epärationaaliseksi ajatteluksi. Tällaisen tulkitsevan tutkimuksen suunnannäyttäjä oli E. E. Evans-Pritchardin Azande-tutkimus (1937). Evans-Pritchard esitti noituuden ja magian olevan osa zande-yhteisön sisäisesti täysin johdonmukaista ja siten rationaalista uskomus- ja ajattelujärjestelmää. Noituudella ei yritetty selittää luonnonlakeja vaan pikemminkin sosiaalisia asioita, erityisesti ihmisten kokemaa epäonnea ja onnettomuuksia. Evans-Pritchardin (mt., 74) kirjoitusten kautta kuuluisaksi tulleen zande-käsityksen mukaan noituus oli ”toinen keihäs” kun luonnolliset syyt olivat usein ”ensimmäinen keihäs”. Siten zandet ymmärsivät hyvin vaikkapa välittömät kuolinsyyt eli että ihminen esimerkiksi kuoli, koska hän jäi elefantin tallaamaksi (”ensimmäinen keihäs”). Tämä luonnollinen syy ei ollut kuitenkaan zandeille vielä tapahtuman tyhjentävä selitys. Se ei selittänyt sitä, miksi tämä tragedia sattui juuri tälle ihmiselle juuri tuolla retkellä, kun se olisi voinut sattua jollekulle toiselle tai jäädä kokonaan tapahtumatta. Sattuma ei ollut zandeille riittävä selitys: kysymys oli noituudesta (”toinen keihäs”). Noituudella selitettiin siis inhimillistä epäonnea ja onnettomuutta.

Tällaisen selitystehtävän lisäksi noituudella oli Evans-Pritchardin mukaan myös sosiaalinen tehtävä zandujen parissa. Noituusepäilykset kohdistuivat yleensä sosiaalisesti läheisiin ja melko samanarvoisiin ihmisiin, joten ne olivat tapa tehdä näkyväksi sosiaalisia jännitteitä ja rakenteita (mt., 104–106). Näin esimerkiksi kuoleman sattuessa noituuden käytöstä epäiltiin helposti naapurua tai sukulaista, jonka kanssa oli jo muutenkin epäsopea tai kilpailua. Myöhemmässä brittitutkimuksessa nämä noituuden sosiaaliset

funktiot nousivat keskeisiksi selittäjiksi: noituussyytökset tulkittiin usein pienyhteisön tavaksi ilmaista ja purkaa sosiaalisia jännitteitä tai yhteisön jäsenen tavoiksi kilpailla keskenään vallasta tai resursseista.\*

Nykyisissä noituustutkimuksissa Evans-Pritchardin esittämät kaksi funktiota – epäonnen ja onnettomuuksien selittäminen ja sosiaalis-poliittisten suhteiden käsittely – ovat vahvasti läsnä, vaikkakin eri tutkimuksissa erilaisin painotuksin ja sisällöin. Useimmat nykytutkijat pyrkivät mahdollisimman objektiivisesti ymmärtämään noituuden symbolisia ja sosiaalisia merkityksiä ottamatta kantaa siihen, onko noituutta ”oikeasti” olemassa ja toimiiko se. Valtaosa nykytutkijoista ei myöskään ota suoranaisesti kantaa kysymykseen uskomusten järkevyydestä, mutta pohjimmiltaan moni suhtautuu asiaan Evans-Pritchardin tavoin. Myöhemmin tuon kuitenkin esille, kuinka aivan viimeaikaisissa tutkimuksissa rationaalisuus on noussut uudelleen puheenaiheeksi.

Noituus on osa laajempaa, monimuotoista mystisten tekniikoiden kirjoa. Siksi yleistermien käyttö on usein hankalaa. Käytettyyn terminologiaankin on vahvasti vaikuttanut Evans-Pritchardin (1937) erottelu perinnöllisen ja hankitun noituuden välillä. Evans-Pritchardin mukaan zandet käsittivät noituuden perinnölliseksi, kehossa olevaksi aineeksi, josta ihminen itse saattoi olla jopa tietämätön ja joka saattoi aktivoitua jossain elämän vaiheessa tai pysyä passiivisena kykynä vahingoittaa muita. Perityn ominaisuuden takia tällaisen ihmisen läheisyydessä kärsittiin onnettomuuksista ja sairauksista, vaikka hän ei niitä tietoisesti aiheuttanut. Tämän lisäksi oli olemassa toisenlaista noituutta: maagisia lääkkeitä, riittejä ja muita hankittuja keinoja tai välineitä, joita käytettiin tarkoituksella toisten vahingoittamiseksi. Useissa yhteisöissä jaottelu perinnölliseen ja hankittuun noituuteen ei kuitenkaan ole näin selvä. Esimerkiksi Kilimanjarolla käytetään usein samaa sanaa (kiswahili: *uchawi*/kichagga: *usawi*) viittaamaan niin perittyihin kuin hankittuihinkin mystisiin voimiin: voimien alkuperästä ei usein ole yksimielisyyttä vaan siitä keskustellaan ja kiistellään.

Nykytutkimuksessa tulee esille se, että mystisiä voimia ei käytetä vain toisten vahingoittamiseen vaan myös menestyksen ja varallisuuden hankintaan, parantamiseen ja suojautumiseen toisten noituudelta. Jako mystisten voimien hyvään ja pahaan käyttöön ei kuitenkaan ole yksiselitteinen:

---

\* Tällaisia selitysmalleja löytyy esimerkiksi seuraavista kirjoista: Marwick 1952, 1965; Turner 1957; Middleton & Winter (toim.) 1963; Gluckman 1972; Rowlands & Warnier 1988.

usein saman ihmisen uskotaan kykenevän käyttämään voimia kummallakin tavalla, ja esimerkiksi kaupallista tai poliittista menestystä tuovien maagisten voimien hintana uskotaan usein olevan ihmisuhrit. Nykytutkijoiden terminologian käyttö on osin kirjavaa, mutta viime aikoina on yleistynyt käsite ”okkultistiset voimat”, koska se kattaa koko laajan kirjon erilaisia mystisiä vaikutuskeinoja. Tässä artikkelissa käytän kuitenkin termiä noituus yleiskäsitteenä viittaamaan erilaisiin – perityiksi tai hankituiksi käsitettyihin – okkultistisiin voimiin, joilla pyritään tai jotka johtavat toisten vahingoittamiseen. Tarpeen mukaan tarkennan voimien luonteen tapauskohtaisesti.

### NOITUUSSELITYKSET TUTKIMUKSESSA

Käyn läpi tutkimuksessa esiintyviä yleisiä ja toistuvia noituuden selitysmalleja.\* Jaan ne karkeasti kahteen ryhmään. Ensimmäisen ryhmän muodostavat selitykset, joissa noituus tulkitaan tavaksi käsitellä globaalien ilmiöiden – kuten modernisaation, kapitalismin tai uusliberalismin – paikallistasolla aiheuttamia muutoksia. Toiseen ryhmään kuuluvat selitykset, joissa noituus tulkitaan tavaksi käsitellä paikallisyhteisön sisäsyntyisiä ongelmia, olivat ne sitten inhimillisiä katastrofeja kuten lisääntyneet sairaus- ja kuolemantapaukset tai poliittisten ja taloudellisten kehityskulkujen aiheuttamia jännitteitä. Olennaisena erona näissä lähestymistavoissa on, että ensimmäisen ryhmän tutkimukset selittävät noituuden paikallisyhteisön ja ulkopuolisen maailman erilaisten arvojen yhteentörmäyksestä johtuviksi ja sen ilmauksiksi, kun toisen ryhmän tutkimukset näkevät noituuden enemmän paikallisyhteisön sisäisistä syistä ja muutoksista kumpuavana asiana. Molempia ryhmiä yhdistävä ja usein toistuva noituuden selitys on ihmisten kokema taloudellinen tai poliittinen eriarvoisuus. Useissa tutkimuksissa erilaiset ja eri tasojen selittävät tekijät ovat kaikki läsnä, mutta tutkija yleensä päätyy painottamaan jotakin niistä erityisesti.

Tulkinta, että noituus on paikallisyhteiskunnan reaktio ulkopuolisten voimien siihen tuomiin muutoksiin tai muutosten uhkaan, on 1990-luvun tutkimuksessa ollut yleinen. Ulkopuolisiksi ilmiöiksi on tutkimuksissa yleensä nimetty modernisaatio, globalisaatio tai uusliberalismi. Tällaista seli-

---

\* Noituuden tutkimus on viime vuosina kasvanut niin laajaksi, että sen perusteellinen kokonaiskartoitus yhdessä artikkelissa on mahdotonta. Hyviä esimerkkejä ja yhteenvetoja uudemman noituus- ja okkultistitutkimuksesta tarjoavat Comaroff & Comaroff 1993, Bond & Ciekaway 2001, Moore & Sanders 2001, Meyer & Pels 2003 sekä Ranger 2007.

tysmallia edustaa esimerkiksi Jean ja John Comaroffin (1999, 279) tutkimus ”okkultismi-talouden” kasvusta Etelä-Afrikassa. Tällä Comaroffit viittaavat uskomuksiin, joiden mukaan monet käyttävät yliluonnollisia keinoja taikoakseen rahaa ja varallisuutta ”tyhjästä”. Keinot perustuvat useimmiten toisten ihmisten hyväksikäyttöön. Yleinen on esimerkiksi käsitys, että varallisuus on tuotettu zombi-työvoimalla. Zombit ovat ihmisiä, jotka on tapettu ja herätetty eloon noituudella: ne ovat eläviä kuolleita, joiden ainoa tehtävä on kuuliaisesti palvella omistajiaan työskentelemällä heidän hyväkseen, yleensä pelloilla (mt., 289). Zombit edustavat siis inhimillisyyden kaventamista puhtaaksi työvoimaksi ja lisäarvon tuottamiseksi. Comaroffit selittävät ”okkultismi-talouden” nousevan ”fantastisen arkeologiasta uudella globaalijalla, tällä turhuuden tavoittelun ajalla, jossa postmoderni pessimismi törmää myöhäiskapitalismin lupauksiin.” (Mt., 279, 282.) Erityistä Etelä-Afrikan tapauksessa on apartheidien jälkeinen tilanne, jota luonnehtii poliittisten ja taloudellisten vapauksien ja lupauksen räjähdysmäinen kasvu – ja niihin pettyminen. Pettymys ilmenee erityisesti nuorten miesten taipumuksena syyttää kovasta onnestaan vanhoja ihmisiä, joiden he uskovat noituudella estävän nuorten työnsaannin ja vaurastumisen. Joskus nuoret jopa surmaavat vanhuksia. Vanhukset joutuvat näin syntipukeiksi taloudellisten mahdollisuuksien heikkenemisestä, joka *oikeasti* johtuu globaalin kapitalismin ja monikansallisten yritysten toiminnasta.

Myös Mark Auslanderin (1993) tulkinnassa noitien etsimis- ja puhdistamisrituaaleista sambialaisissa kylissä 1980-luvulla korostuu modernin ulkopuolisen ja traditionaalisen paikallisen järjestelmän yhteentörmäys. Konflikti ilmenee nuorten vihamielisyytenä vanhoja ihmisiä kohtaan. Yhteisön ulkopuolisen, kiertävän puhdistusrituaalin toimittajan, Tohtori Mooseksen, kutsuivat kyläänsä yleensä nuoret, ja noidiksi näissä rituaaleissa tulivat useimmiten syytetyiksi vanhukset, erityisesti vanhat naiset. Auslanderin mukaan tohtorin rituaaleissa pahan poistamiseen käytettiin moderneja ja vierasperäisiä aineita, esineitä ja käytäntöjä. Asukkaat järjestettiin kylässä kahteen jonoon sukupuolensa mukaan. Jonoista tohtori Mooses tunnisti noidat käsipeilinsä avulla. Peilillään Tohtori Mooses myös ”mittasi” jokaisen ihmisen ”lämpötilan”, kuten länsimaisten lääkäreiden oli nähty tekevän: mitä pienempi lukema, sitä puhtaampi moraalisesti ihminen oli. Lukema viillettiin partaveitsen terällä jokaisen tarkastetun rintaan, ja haavaan hierottiin noituuden poistavaa lääkettä, joka painettiin ihon alle kumileimasimella. Jonot, lääkkeet ja lämmön mittausta muistuttivat moder-

nien terveysklinikoiden käytäntöjä ja rokotuskampanjoita. Kumileimasin oli laina byrokraattisista käytännöistä, joihin Auslanderin mukaan viittasi myös tohtorin peili, koska se oli virallisen henkilöllisyyskortin kokoinen. Lisäksi mukana oli kristillistä symboliikkaa jo tohtorin Mooses-nimessä. Auslander toteaa, että näillä vierasperäisillä lainoilla, jotka viittasivat paikallisyhteiskuntaa korkeampaan poliittiseen ja taloudelliseen järjestykseen, yritettiin parantaa yhteisöä. Tai kuten hän asian ilmaisee (mt., 183): ”Eurooppalaisia lääkkeitä istutettiin afrikkalaisiin kehoihin, jotta paikallisyhteisön toimivuus ja varallisuus palautuisivat”. Auslanderin (mt., 169) mukaan noitien etsimisrituaali onkin käsitettävä paikallisena pyrkimyksenä ymmärtää ja hallita sitä sosiaalista ja taloudellista hajaannusta, jota globaali talous on aiheuttanut Sambian kupariteollisuudelle ja taloudelle.

On kiinnostavaa verrata tätä Auslanderin analyysiä Audrey Richardsin 60 vuotta varhaisempaan tulkintaan samanlaisesta noitien etsimisliikkeestä samoilla alueilla, 1930-luvun Pohjois-Rhodesiassa. Silloisia noitien etsijöitä nimitettiin *bamucapeiksi* ja he olivat Richardsin mukaan enimmäkseen nuoria miehiä, jotka olivat pukeutuneet eurooppalaisiin vaatteisiin. Kuten Auslanderin kuvaamassa rituaalissa, myös bamucapi-rituaalissa kylän naiset ja miehet järjestettiin kahteen eri jonoon, ja käsipeilillään noitien etsijä tunnisti heistä noidat (Richards 1935, 448). Käsipeilin ja eurooppalaisten vaatteiden lisäksi bamucapit käyttivät hyväkseen useita muita lainoja ”valkoisesta sivilisaatiosta” (mt., 451). He möivät noituudesta puhdistavaa lääkettä apteekkarin pulloissa eivätkä perinteisissä sarvissa, he käyttivät kristillistä retoriikkaa, ja jonot, joihin tutkittavat ihmiset järjestettiin, muistuttivat virallista väestönlaskentaa. Richardsin mukaan tällaiselle liikkeelle oli sosiaalinen tilaus niiden taloudellisten ja sosiaalisten muutosten takia, joita kontakti valkoiisiin oli aiheuttanut keskisessä Afrikassa. Tärkeimpiä muutoksista olivat palkkatyö (joka aiheutti yksilöllistymistä ja kateutta), kristinusko (jonka opit olivat ristiriidassa perinteisten uskomusten kanssa) ja kaivokset sekä uudet kylät (joissa toisilleen vieraat ihmiset joutuivat elämään lähekkäin). Richardsin mukaan seurauksena oli epävarmuutta, normien rاپistumista ja noituuden pelon lisääntymistä. Ihmiset alkoivat turvautua yhä enemmän rahaan esi-isien ja sukulaisten sijaan ja hankkia rahallaan muun muassa suojelevaa magiaa. (Richards 1935, 458–459.) Bamucapi-liike oli Richardsin mukaan siis oire ja ilmaus siitä sosiaalisesta ja moraalaisesta hajaannuksesta, jota kontakti eurooppalaisiin aiheutti afrikkalaisissa yhteiskunnissa.

Richardsin tulkinta edustaa 1930–1960-lukujen brittitutkimukselle tyypillistä tapaa nähdä noituususkomukset sosiaalisen rakenteen heijastuksina; rakenteen muuttuessa myös uskomukset muuttuvat. Tällaisia muutoksia afrikkalaisissa yhteiskunnissa tutkijoiden mukaan aiheutti ennen kaikkea ”kontakti valkoisiin”. Ennen kolonialismia afrikkalaisten ajateltiin eläneen itseriittoisissa ja perinteitään vaalivissa heimoyhteiskunnissa. Kontaktin eurooppalaisiin ja heidän edustamaansa moderniin yhteiskuntaan katsottiin ajaneen staattiset afrikkalaiset heimoyhteiskunnat siihen hajaannuksen tilaan, jota tutkijat 1940–1960-lukujen urbanisoituvassa Afrikassa uskoivat todistavansa. Muutoksen selityksessä funktionalistiset käsitykset yhdistyivät evolutionistis-modernistisiin: perinteisten afrikkalaisten heimoyhteiskuntien, joiden puhtaassa tilassaan, ennen eurooppalaisia, uskottiin toimineen koherentteina järjestelminä, odotettiin muuttuvan silloisen kaoottisen siirtymävaiheen jälkeen moderneiksi, yhtälailla koherenteiksi järjestelmiksi.

Comaroffien ja Auslanderin analyysi nykynoituuudesta ei juuri eroa näistä varhaisista brittitutkimuksista. Jopa heidän käsitteensä ovat hyvin samanlaisia. Näiden tutkimusten perusteella moderni näyttäytyy jatkuvana haasteena ja uhkana afrikkalaisille. Richards kuvaa 1930-luvun noituuden poistamisliikettä nimenomaan moderniksi ja modernin aiheuttamaksi, aivan samoin kuin Auslander 1980-luvun lopun liikettä. Tällaiset tulkinnat ovat ongelmallisia sen takia, että ne uusintavat varhaisen tutkimuksen kuvaa afrikkalaisista yhteiskunnista muuttumattomina, tasapainoisina ja suljetuina moraaliyhteisöinä ”ennen kontaktia”. Kun aikaisemmat siirtymävaiheesta kertovat brittitutkimukset olivat risteytys funktionalismia ja modernisaatioteoriaa, niin Comaroffien ja Auslanderin analyysissä funktionalismi yhdistyy eräänlaiseen marxilaistyyppiseen evoluutioajatteluun. He nimittäin ajattelevat afrikkalaisten moraalisen hädän ilmaisevan kokemuksia globaalin kapitalismin riistosta, jonka afrikkalaiset tuntevat nahoissaan mutta eivät tiedosta pahan olon lähdettä, eli eivät osaa kohdistaa syyteitään tosiasialisiin riistäjiin, ainakaan vielä (mutta ehkä modernisaatio kirkastaa ajattelun?). Vallitsee siis eräänlainen ”väärä tietoisuus”.

Näissä ja muissa tämänkaltaisissa tulkinnoissa noituuden selitys ei nouse suoraan empiirisestä todellisuudesta (vrt. De Boeck 2005; Sanders 2008). Mikrotason ilmiöt liitetään laajoihin poliittis-taloudellisiin kehityskulkuihin ilman että ilmiöt itse välttämättä antavat vihiä sellaisista yhteyksistä. Tutkija siis yhdistää erilaisia, samanaikaisia ilmiöitä toisiinsa ja päättää tai pääättelee, että niiden välillä on tietynlainen kausaalisuhde: yksi ilmiö selittää



toisen. Globaalitason selitykset ovat vaikuttavia ja voivat auttaa nostamaan antropologisen tutkimuksen tyypillisesti paikalliseen ja pieneen kiinnittyvää profilia muiden tieteenalojen rinnalla, mutta osuvatko ne oikeaan?

Toiseen ryhmään kuuluvat tutkimukset kohdistuvat paikallisen ja alueellisen afrikkalaisen todellisuuden tarkempaan analyysiin. Näissä tutkimuksissa afrikkalaiset yhteiskunnat ymmärretään jatkuvan muutoksen tilassa oleviksi eikä muutosta vastustaviksi perinneyhteisöiksi. Koska ne ovat jo pitkään olleet monin tavoin kontaktissa ulkomaailmaan, ne ovat jo – omilla tavoillaan – osa modernia ja globaalia maailmaa. Siten myöskään noituutta ei tulkita traditionaalisen yhteiskunnan jäänteeksi, vaan alati yhteiskunnallisten muutosten mukana muuttuvaksi ja niitä käsitteleväksi ilmiöksi. Tämän suuntauksen edustajiin kuuluvat muun muassa Peter Geschieren (osin Cyprian Fisiyn kanssa tekemät) tutkimukset noituudesta Kamerunissa (ks. esim. Fisiy & Geschiere 1991, 1996). Geschiere (2000) tuo esille noituususkomusten ja -käytäntöjen alueellisen vaihtelun ja historiallisen muuttuvuuden. Alueelliset erot hän selittää Kamerunin eri osien yhteiskuntarakenteiden eroilla. Aikaisemman noituustutkimuksen tuloksia Geschieren tutkimus vahvistaa siltä osin, että alueesta riippumatta noituudesta epäiltiin hänen mukaansa yleensä sukulaisia. Geschieren tulkinnan mukaan (2000, 11) tämä kertoo sukulaissuhteiden tärkeydestä ja samalla niiden ”pimeästä” puolesta: epäilyistä ja jännitteistä. Brittitutkimuksessa yleinen käsitys noituudesta sukulaisuus- ja muiden sosiaalisten suhteiden heijastimena ja ilmauksena toistuu siis tässä tutkimuksessa.

Tärkeä on Geschieren havainto, että noituuden avulla ei vain vahingoiteta toisia, vaan se ymmärretään usein myös menestyjien poliittisen vallan tai taloudellisten resurssien salaiseksi lähteeksi. Menestyneisiin kohdistuvat epäilykset mystisten voimien käytöstä eivät kerro yksinomaan heikommassa asemassa olevien kateudesta. Epäilyjen avulla voidaan yrittää saada menestyjät myös jakamaan valtaansa ja varallisuuttaan – ja sukulaisten noituuden pelossa menestyjät usein niin tekevätkin. Geschieren tulkinnassa noituus on siten tapa selittää ja tulkita varallisuuden ja vallan lähteitä sekä tasata niiden jakautumista. Hänen mukaansa noituususkomukset elävät ajasta toiseen juuri sen takia, että ne tarjoavat tavan ja kielen käsitellä ja tulkita aina uusia eriarvoisuuden muotoja. Kuten Etelä-Afrikassa, myös Kamerunissa uskotaan, että jotkut käyttävät zombi-työvoimaa rikastuakseen. Geschiere (mt., 151) selittää Kamerunin uskomusten olevan perua orjakaupan traumaattisista

riistokokemuksista, mutta uskomusten sisältö muuttuu hänen mukaansa aina heijastamaan kulloisenkin ajan ja paikan ongelmia.

Geschieren tulkinnoissa on yhtäläisyyksiä edellä käsitellyn ryhmän tulkintoihin sikäli, että hänelläkin noituuskäsitykset usein viime kädessä palautuvat ulkopuolisten voimien aiheuttamiin uhkiin, muutoksiin ja intohimoihin. Tällaisia voimia ovat orjakauppa, kolonialismi, ”moderni kehitys” ja modernien instituutioiden eriarvoistava vaikutus. Tämä altistaa Geschieren edellä käsiteltyjen tutkimusten ongelmille ja kritiikille. Hänen paikallisyhteiskuntia vertaileva otteensa ja pyrkimyksensä historiallisesti tarkempaan analyysiin erottavat hänet kuitenkin edellisen ryhmän tutkimuksista. Lisäksi termi ”moderni” ei esiinny hänen kirjoituksissaan samalla tavalla analyytisesti painavassa, selittävässä asemassa kuin edellisen ryhmän tutkimuksissa. Geschiere käyttää sanaa ”moderni” usein kuvailevana terminä viittaamassa ”nykyaikaiseen” ja toisaalta vasta-argumenttina käsityksille noituudesta vanhanaikaisen ja muuttumattoman yhteiskunnan ominaisuutena.

Maia Greenin (1997) tutkimus noituuden poistamisrituaaleista eteläisessä Tansaniassa 1990-luvun taitteessa edustaa vielä tarkempaa yhteen alueeseen pureutuvaa lähestymistapaa.\* Greenin tutkimalla alueella noitien puhdistusrituaalit olivat samantapaisia kuin edellä mainituissa Mark Auslanderin ja Audrey Richardsin tapauksissa. Näille on tyypillistä se, että noituutta poistetaan kollektiivisilla puhdistusrituaaleilla, jotka ovat huomattavasti suopeampia ja sosiaalisesti rakentavampia tapoja käsitellä pahaa kuin sellaiset noitien etsintäliikkeet, jotka tähtäävät yksittäisten noitien identifiointiin ja rankaisuun ja päätyvät usein väkivaltaisuuksiin ja kuolemantapauksiin. Tällaisia väkivaltaisia noitien etsimisliikkeitä on esiintynyt esimerkiksi Etelä-Afrikassa, Ugandassa ja Tansanian Sukumamaalla (ks esim. Heald 1989; Mesaki 1994; Comaroff & Comaroff 1999; Niehaus ym. 2001).

Kuten on tavallista lievemman tyyppisille poistorituaaleille, myös Greenin tutkiman noituudenpoistamiseen erikoistuneen parantajan käytäntö perustui perinteisten puhdistautumisrituaalien ja uudempien byrokraattisten käytäntöjen yhdistämiseen. Noituudesta syytetty ja syyttäjä tulivat yleensä yhdessä parantajan luo ja viipyivät rituaaleja varten varatussa leirissä muiden sinne saapuneiden kanssa muutaman päivän. Noidiksi

---

\* Muita viimeaikaisia, tarkkaan historialliseen analyysiin ja paikallisyhteiskunnan tunteeseen perustuvia tutkimuksia edustavat mm. Niehaus ym. 2001, Crais 2002, Murray & Sanders 2005, ja West 2005.

syytettyjä ei ryhmästä millään tavalla erotettu tai identifioitu, vaan kaikki kävivät läpi samat rituaalit, joihin kuului hiusten ja karvojen poistaminen ja puhdistavien lääkkeiden käyttö. Rituaalin jälkeen sen läpikäyneille annettiin todistus puhdistusrituaalista ja sen tekijästä. Vakiintuneen uskomuksen mukaan rituaaliin osallistuminen kerran elämässä riitti, sillä siinä nautittujen lääkkeiden uskottiin vaikuttavan osallistujan loppuelämän ajan ja tappavan välittömästi, jos tämä hairahtuu käyttämään noituutta.

Greenin mukaan syy tällaisiin ajoittain vahvistuviin ja usein laajoilakin alueilla toimiviin noituuden poistoliikkeisiin piilee niiden poliittisessa roolissa. Liikkeet ilmaantuvat poliittisesti epävakaina aikoina. Greenin tutkimalla alueella epävakaudet johtuivat paikallisista prosesseista, joissa keskeisiä toimijoita olivat sellaiset instituutiot kuin kristillinen kirkko, valtion viranomaiset, poliittiset puolueet ja näitä instituutioita vastustavat ryhmät. Noituussyytösten ja -puhdistusten kohteeksi joutuivat usein sellaisia valtainsstituutiota edustavat yksilöt, joiden politiikkaa maaseudun kansa vastusti. Noituussyytökset ja -puhdistusrituaalit ovatkin Greenin mukaan tapoja ilmaista vastustus aivan tiettyjä poliittisia instituutioita ja toimijoita kohtaan, ja noituuden puhdistusliikkeet ovat siten itsessään poliittisia luonteeltaan (Green 1997, 338).\*

Tässä Greenin analyysissä rituaaleihin osallistujat eivät näytä olevan sellaisen Comaroffien ja Auslanderin kuvaaman ”väärän tietoisuuden” vallassa, jossa heikot ja syyttömät ihmiset leimautuisivat monimutkaisissa muutosprosesseissa syntipukeiksi. Toimijoiden poliittinen tietoisuus on päinvastoin niin kirkas, että noituudesta ja noituussyytöksistä tulee Greenin tulkinnassa väline poliittisessa kilpailussa: noituus kaventuu politiikan teoksi ja samalla hämärtyy sen uskomusluonne – se että ihmiset todella uskovat noituuden olemassaoloon. Analyysin vahvuus on kuitenkin siinä, että paikallisyhteisön monimuotoisuus tulee esille: siellä ei ole ainoastaan nuoria

---

\* Hyvin erilaiseen painotukseen päätyy Isak Niehaus Eliazaar Mohlalan & Kally Shokanen kanssa tekemässään tutkimuksessa noituuden etsimisliikkeistä pohjoisen Transvaalin alueella Etelä-Afrikassa 1990-luvulla. Heidän tutkimansa tapaukset kuuluvat Greenin tutkimia väkivaltaisempiin yrityksiin kitkeä pois noituutta identifioimalla noidat ja rankaisemalla heitä. Päinvastoin kuin Green, Niehaus ym. (2001, 154–155) korostavat, että noituuden etsimisliikkeissä ei ole kysymys vain poliittisten vastustajien nujertamisesta, vaan usein pyrkimyksestä poistaa kollektiivisesti koettua pahaa, kuten sairauksia, kuolemaa ja muuta onnettomuutta. Siten, jos liikkeillä on poliittisia vaikutuksia, ne eivät johdu niiden poliittisista motiiveista, vaan siitä, että liikkeiden toimijoiden katsotaan palvelevan yhteishyvää pyrkiessään kitkemään pois ajankohtaisia ongelmia.

ja vanhuksia, vaan erilaisia instituutioita ja toimijoita, joilla on omat intressinsä ja keskinäisten konfliktien historiansa. Vaikka näissäkin puhdistusrituaaleissa käytetään lainoja vierasperäisistä aineista ja käytänteistä, Green ei anna niille suurta painoarvoa. Konfliktit, joita rituaaleissa käsitellään ja hoidetaan, ovat niin sanotusti kotoperäisiä niin kuin ovat myös itse rituaalit, vieraista lisistään huolimatta.

Saman puhdistusrituaalin myöhemmässä seurantatutkimuksessa sekä rituaalikäytäntö että Maia Greenin ja Simeon Mesakin (2005) tulkinta siitä ovat hiukan muuttuneet. ”Moderni” nousee taas tutkimuksen keskiöön, mutta ei tutkijoiden vaan tutkittavien ihmisten käyttämänä käsitteenä. Greenin edellisen, noin vuosikymmen aikaisemmin tehdyn, tutkimuksen keskushenkilö, noituuden poistamiseen erikoistunut parantaja oli kuollut ja hänen praktiikkaansa oli jatkanut ja laajentanut yksi hänen lapsenlapsistaan. Joitakin byrokraattisluontoisia lisää lukuun ottamatta rituaalin sisältö ja rakenne olivat pysyneet varsin samanlaisina kuin aikaisemmin. Praktiikan yhteiskunnallinen asema oli kuitenkin muuttumassa: uuden terveydenhoitojärjestelmää koskevan lain ansiosta perinteiset parantajat oli hyväksytty osaksi virallista järjestelmää.\* Tämä oli integroimassa parannustoiminnan osaksi 1990-luvulla alkanutta, ulkomaisten avunantajien Tansanialta ja muilta Afrikan mailta edellyttämää julkisen sektorin rationalisointia ja modernisaatiota. Rituaalin byrokraattiset lisät, kuten henkilötietojen kirjaaminen, johtuivat tästä toiminnan uudesta asemasta ”julkisena hoivapalveluna” (mt., 379). Virallistettu asema sopi yhteen palvelun tarjoajan ja väestön vanhempaa perua olevan käsityksen kanssa noituuden puhdistusrituaalista modernin projektia edistävänä asiana ja noituutta sitä uhkaavana perinteenä, anti-modernina. Paikalliset ihmiset ymmärtävät modernin ja modernisaation myönteisiksi asioiksi, joihin kaikki pyrkivät: parannukseksi ja kehitykseksi, asioiksi, jotka näkyvät muun muassa asumisen ja kulutuksen laadussa. Köyhyys on modernin vastakohta, se tekee ihmisistä katkeria ja kateellisia ja saa heidät noituudella tuhoamaan toisten modernisaatiota. Siten noituuden poistaminen paikallisen näkemyksen mukaan tukee modernia kehitystä.

Tilanne ei kuitenkaan Greenin (2005) mukaan ole ollenkaan ongelmaton. Noituuden poistorituaalin virallistaminen osaksi modernin projektia samalla käytännössä lujittaa ja virallistaa myös noituuden asemaa ja vahvistaa kuvaa

---

\* Artikkelin kirjoittamisajankohtana laki oli säädetty, mutta ei vielä sovellettu käytäntöön (Green & Mesaki 2005, 381).

siitä afrikkalaisen elämän tosiasiana. Tämä on tuhoisaa, koska niin pitkään kuin onnettomuuden ja epäonnen – kuten köyhyyden, sairauden ja muiden kehitysongelmien – syynä ja seurauksena pidetään noituutta, niiden tosiasialiset poliittiset syyt ja aiheuttajat sivuutetaan. Syyllisten etsiminen yhteisön sisältä, ja usein muutenkin heikossa asemassa olevien parista, kääntää huomion pois kehnoista poliittisista päätöksistä ja poliitikoista. Noituuden institutionalisoimiseen afrikkalaisen elämän tosiasiaiksi ovat Greenin (mt., 260) mukaan syyllistyneet myös antropologit, jotka ovat haluttomia kritisoimaan tutkimiansa kulttuurien ajattelujärjestelmiä ja korostavat sen sijaan niiden rationaalisuutta. Greenin mukaan antropologien olisikin hyödyllistä tarkastella noituuden ja sen poistoliikkeiden mikrotasoa laajempia sosiaalisia ja poliittisia seurauksia.

Greenin uudemmat kirjoitukset herättävät kysymyksiä hänen aikaisemmista tutkimustuloksistaan. Niissähän noituussyytökset ja -puhdistukset olivat kansan tapa ilmaista poliittista vastustusta vallanpitäjiä kohtaan. Uuden tutkimuksen mukaan noituus sumentaa poliittisen tietoisuuden ja toiminnan mahdollisuuden. Oliko aikaisemmassa tutkimuksessa siis sittenkin kysymys enemmän noituudella politikoinnista, strategisesta mustamaalaamisesta ja vastustajien heikentämisestä, kuin vakavamielisestä politiikan sisältöjen, ideologioiden ja vallanpitäjien vastustamisesta? Vai oliko siinä kysymys juuri sellaisesta mikrotason valtakamppailusta, jossa ulkopuoliset, todelliset vaikuttajat saavat jäädä rauhaan? Sulkeutuuko ympyrä: palautuuko noituus taas yksinkertaisesti ”vääräksi tietoisuudeksi” ja epärationaaliseksi ajatteluksi? Kun evolutionistien mukaan magia ja noituus edustivat ”primitiivien” väärää tai vajaata käsitystä luonnon syy-seuraussuhteista, onko se nykytutkijoiden, kuten tässä käsiteltyjen Greenin, Comaroffien ja Auslanderin, mukaan afrikkalaisten väärää käsitystä sosiaalis-poliittisista prosesseista ja toimijoista? Palataanko siihen johtopäätökseen, että nykyistä perusteellisempi modernisaatio ja rationalisaatio olisivat vastaus Afrikan ongelmiin?

Greenin tutkimus ja sen eri vaiheet ovat samalla esimerkki siitä, kuinka noituuden selityksiä on viime kädessä vaikea rajata vain joko mikro- tai makrotasolle. Globalisoituvassa maailmassa, jossa ihmiset, tavarat ja ideologiat liikkuvat yhä enemmän, sellainen erottelu on aina vain vaikeampaa. Siksi tutkimuksenkin on otettava nämä eri tasot huomioon. Edellä esittelemäni, kahteen eri ryhmään jaottelemani tutkimukset pyrkivät ottamaan nämä tasot huomioon. Ne eroavat kuitenkin painotuksiltaan niin, että toisen ryhmän tutkimuksissa lähtökohtana on paikallisen todellisuuden ja sen

historian mahdollisimman tarkka tutkiminen ja siitä alueellisille, valtiollisille ja globaaleille tasoille eteneminen. Ensimmäisen ryhmän tutkimuksissa taipumuksena on selittää paikallisia tapahtumia jollakin ylemmän tai globaallimman tason ilmiöllä, usein jonkinlaisina reaktioina niille. Ongelmana tällöin on mielestäni se, että selityksiksi tarjoutuvat helposti jo valmiiksi kaikkien huulilla olevat nykymaailman ilmiöt kuten uusliberalismi, eivätkä selitykset siten nouse tutkitusta, afrikkalaisesta todellisuudesta. Brittitutkimuksen perinne näkyy puolestaan useissa toisen ryhmän tutkimuksissa, joissa noituus tulkitaan ensisijassa ilmaukseksi sukulaisuus- ja muiden sosiaalisten suhteiden jännitteistä tai välineeksi niiden selvittelyssä. Kun noituus kavennetaan politiikaksi, uskomusten mielikuvitukseks ulottuvuus jää huomiotta ja niiden välittämä ja käsittelemä maailmankuva tulkitsematta.

Palaan näihin kysymyksiin lopussa esiteltyäni ensin tapaustutkimuksen 1990-luvun puolivälin Kilimanjarolta. Tarkoitukseni on tapauksen kautta tuoda esille noituuden moniulotteisuus ja monitulkintaisuus. Osittain paikallisten ihmisten eri tulkinnat tapahtumista selittyvät tulkitsijoiden sosiaalisella asemalla ja intresseillä tapauksen osapuoliin nähden, mutta eivät kokonaan. Näillä selittymätön ylijäämä on sitä hämärän aluetta, jota noituus käsittelee: inhimillisiä pelkoja ja toiveita, onnettomuutta ja menestystä. Kysymys on sosiaalisen aseman ja poliittiset intressit ylittävistä asioista, jotka liittyvät kulttuuristen arvojen ja maailmankuvan alueeseen: kysymyksiin elämän jatkuvuudesta ja uhista sille, kysymyksiin elämää turvaavista ja tuhoavista hengellisistä voimista, kysymyksiin inhimillisestä vallasta, halusta, pahasta ja hyvinvoinnista. Noituuden sitkeähenkisyys piilee osittain siinä, että sen tulkinnanvaraisuus, kokonaisvaltaisuus ja taipuisuus tekee siitä niin sopivan välineen käsitellä näitä abstrakteja ja vaikeasti ilmaistavia mutta olennaisia inhimillisiä kysymyksiä.

#### HENKIEN RIIVAAMAN TALON TAPAUS

Seurasin itäisellä Kilimanjarolla 1990-luvun puolivälissä tapausta, jossa yleisimmän käsityksen mukaan ostamalla hankitut mystiset voimat aiheuttivat hälyä ja hätää eräässä perheessä.\* Ensimmäisen kerran kuulin tapauksesta torilla, jossa perheen naapuri kertoi talossa öiseen aikaan tapahtuvista

---

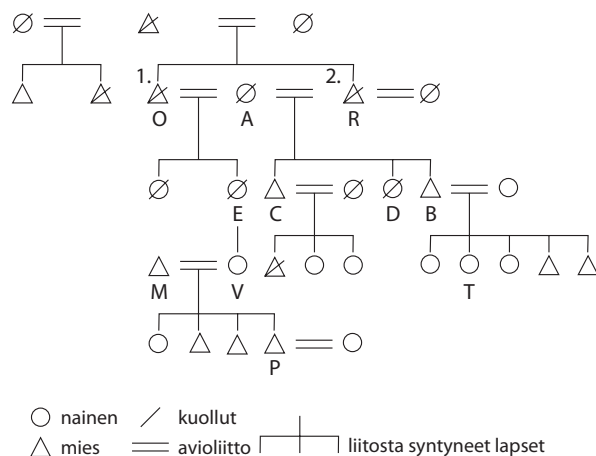
\* Tilanpuutteen vuoksi käyn tässä tapauksen läpi vain sen pääpiirteissään, tapauksen yksityiskohtainen esittely ja analyysi löytyvät toisaalta (Pietilä 1999, luku 10).

oudoista asioista. Talon katolle iskeytyi raskaita kiviä, joista myöhemmin ei näkynyt jälkeäkään, ovet ja ikkunat avautuivat itsestään ja perheen isää ja äitiä heitettiin kivillä. Toisinaan taloon virtasi vettä ja vuoteet kastuivat. Päiväsaikaan heidän ruokalautasilleen saattoi yhtäkkiä viskoutua hiekkaa.

Koska tunsin jo jonkin verran tuota perhettä, he eivät arastelleet kertoa minulle kokemuksistaan. Perheen isä ja äiti vahvistivat heidän naapurinsa kuvailemat tapahtumat, mutta heidän tulkintansa häirinnän aiheuttajasta poikkesivat toisistaan. Perheen isä (M) oli enimmäkseen hämillään tapahtumista, ja ainoa mahdollinen aiheuttaja, jota hän edes etäisesti osasi epäillä oli hänen Länsi-Kilimanjarolla sijaitsevan maapalstansa naapuri. Rajariidan voittaakseen tämä oli saattanut turvautua mystisiin voimiin. Perheen äiti (V) sitä vastoin oli varsin avomielinen tapahtumista ja niiden syistä ja tilitti yksityiskohtia mielellään kaikille kiinnostuneille. Hänen mukaansa ongelmat olivat alkaneet jo vuosia sitten ja johtuivat hänen miehensä hankkimasta hengestä, jonka oli tarkoitus tuhota vaimon mieli ja äly, jotta mies saisi yksin hallintaansa heidän varallisuutensa. Kotona olevan varallisuuden lisäksi V. tarkoitti Länsi-Kilimanjaron maapalstaa ja sillä olevaa taloa, jotka jäisivät yksin M:n haltuun, kun V:n mieli olisi tuhattu. V. sanoi pysyneensä järjissään vain syvän kristillisen uskonsa ja jatkuvan rukoilemisensa ansiosta: äitinsä ainoana lapsena hänellä ei ollut veljiä eikä sisaria tukenaan ja turvanaan.

Tapauksesta tuli pian yleinen puheenaihe. Keskusteluissa pohdittiin tapahtumien aiheuttajaa ja syyllisiä. Menneitä, jo osittain unohdettuja tapahtumia, alettiin muistella ja tulkita uudelleen perheen isän ja äidin moraalisen selkärangan hahmottamiseksi. Melko nopeasti yleistyi käsitys, että M. oli ostanut hengen hankkiakseen menestystä ja varallisuutta. Hänen maissipeltonsa ja perheen uusi rakenteilla oleva talo laskettiin M:n varallisuudeksi. Kaikkein arvokkaimpana asiana pidettiin kuitenkin sitä, että hän oli pystynyt kouluttamaan kaikki lapsensa harvinaisen pitkälle. Lapset olivat jo aikuisia ja asuivat muualla, osa heistä oli naimisissa, ja he olivat melko hyvin toimeentulevia. M:n menneiden erheiden listaan luettiin muun muassa se, että hänen väitettiin ajaneen traktorilla kuolleen veljensä haudan yli, joka oli keskellä M:n maissipeltoa. Tällaisen teon ajatellaan aiheuttavan vainajan kirouksen väärintekijää kohtaan, mikä myös voisi selittää talossa koetut ilmiöt. Kiinnostavaa oli, että tämä tulkinta ei kuitenkaan saavuttanut suosiota, vaan asia laskettiin vain yhdeksi M:n luonteen laatua todistavaksi seikaksi.

Juuri sukulaisten kiroukset ovat Kilimanjarolla olleet yleisin epäonnen ja onnettomuuksien selitys – tietävästi yleisempi kuin noituus, mikä osit-



SUKULAISUUSKAAVIO

tain johtunee alueella jo varhain vaikuttaneesta kristinuskosta. Hengen ostaminen menestyksen ja varallisuuden hankkimiseksi on melko uusi käytäntö, jonka paikallisten ihmisten ajatellaan omaksuneen muilta alueilta niillä työskennellessään.\* Poikkeuksetta sellaiset henget uskotaan myös hankitun Kilimanjaron ulkopuolelta, yleisimmin rannikkoseudulta. Ostetun hengen ajatellaan aluksi tuovan varallisuutta omistajalleen, mutta aina lopulta kääntyvän ostajan ja hänen perheensä tuhosiksi – niin myös tässä tapauksessa. Hengen uskotaan vaativan palveluksistaan vastineeksi ihmisverta, jota hengen omistaja hankkii tappamalla ihmisiä mystisin keinoin – aluksi kenen tahansa veri kelpaa, mutta vähitellen henki alkaa vaatia omistajan läheisimpien ihmisten verta. Välikko hengen ja omistajan välillä tapahtuu tyypillisesti silloin, kun henki alkaa vaatia omistajansa kalleimman eli hänen jälkeläistensä verta. Omistajan kieltäytyessä henki kääntyy omistajaansa vastaan ja alkaa vimmaisesti tuhota tämän elämää, perhettä ja varallisuutta. Tässä talossa hengen uskottiin janonneen jälkeläisten verta ja alkaneen meuhkata, kun M. ei ollut halukas suostumaan vaatimukseen. Vanhimmalle pojalle äskettäin sattunut onnettomuus katsottiin vahvistavaksi todisteeksi

\* Erilaisista historian aikana muuttuneista, luonnollisista ja yliluonnollisista, varallisuuden hankintatavoista Kilimanjarolla, ks Pietilä (2007, luku 6).



tälle epäilylle. Siihen sopivat myös tihkuvat tiedot siitä, että väkivaltaisten joskin näkymättömien voimien hyökkäysten kohteena alkoi yhä enemmän olla talossa asuva lapsenlapsi.

Yleinen myötätunto oli aluksi V:n puolella ja syylliseksi katsottu M. joutui yleisen halveksunnan ja vieroksunnan kohteeksi. Vähitellen kuitenkin V:n hanakkuus selvittää talossa ja perheessä tapahtuvia asioita julkisesti yksityiskohtia myöten alkoi herättää ihmisissä kysymyksiä. Tällainen toiminta ei vastannut odotuksia hyvän vaimon käytöstavoista, joihin Kili-manjarolla kuuluu muun muassa pyrkimys pitää aviomiehen puutteen ja perheen riidat mahdollisimman tarkasti perheen sisällä eikä levitellä niitä julkisesti. Kävi ilmi, että V. oli jo vuosia yrittänyt etsiä apua kotiongelmiin myös virallisemmilta tahoilta. Hän oli esimerkiksi kertonut paikkakuntansa papille, kuinka hänen miehensä käytös oli muuttunut ja kuinka hän epäili tämän hankkineen hengen hänet tuhotakseen. Joku tiesi V:n yrittäneen haastaa miehensä oikeuteen noituuden käyttämisestä, toiset kertoivat hänen vedonneen kylähallintoon aviomiehen häätämiseksi kodista. Mikään näistä tahoista ei ollut kuitenkaan ollut halukas ottamaan V:n syytteitä vakavasti. Miehensä julkisen moittimisen lisäksi V:n kerrottiin kohtelevan tätä muutenkin huonosti, esimerkiksi jättämällä tämän joskus ruoatta tai antamalla tälle vain vedellä jatkettua velliä, kun kunnollinen vaimo päinvastoin huolehtii että mies saa ruoasta parhaimmat ja runsaimmat osat. Naapurit kertoivat V:n joskus lyövän miestänsä. Lasten kotiin lähettämisen ja vanhempiensa kesken jaettavaksi tarkoitetun rahan huhuttiin päätyvän vain heidän äitinsä käsiin. Käsitys V:stä erityisen armottomana vaimona alkoi vähitellen levitä ja tasapainottaa kuvaa syyllisyydestä. Jotkut alkoivat epäillä, että M. ja V. olivat kenties yhdessä hankkineet hengen. Toiset epäilivät V:n hallussa olevan mystisiä voimia, joilla hän tuhoaa vastustajiensa – mukaan lukien hänen aviomiehensä – älyn lahjat saadakseen valtaa ja varallisuutta. Osa alkoikin arvella, että molemmat olivat hankkineet mystisiä voimia keskinäiseen valtataisteluun. Yleisimpänä käsityksenä pysyi kuitenkin se, että M. oli ostanut talossa mekastavan hengen.

Tilanteen rauhoittamiseksi perheen lapset järjestivät paikalle kaksi henkien poismanaamiseen erikoistunutta helluntailaispappia Dar es Salaa-mista. Papit viipyivät talossa pari viikkoa ja pyrkivät rukouksin häätämään hengen. Huhujen mukaan he myös poistivat eri puolille taloa ja sen läheisyyteen piilotettuja ”noituuslääkkeitä”. Tilanne rauhoittui joksikin aikaa, kunnes oudot tapahtumat alkoivat taas uudestaan. Papit epäilivät, että melu

ei enää ollut henkien vaan ihmisen aiheuttamaa, ja he saivatkin perheen apulaispojan kiinni kivien heittelemisestä. Poika kertoi tehneensä sen ja osan muista talon oudoista tapahtumista V:n käskystä. Papit olivat kuitenkin vakuuttuneita siitä, että alkuperäinen melu oli hengistä pahimman eli kuoleman hengen aiheuttamaa ja sen tarkoitus oli tappaa. Uutisten levitessä naapurustoon V:n häikäilemätön maine vain vahvistui. Pappien näkemykseen kuitenkin uskottiin eli useimmat epäilivät vain loppuvaiheen melskeen olleen V:n masinoimaa ja alkuperäisen melun hengen aiheuttamaa.

Talo oli hiljentynyt, mutta vain väliaikaisesti. Kun palasin kentälle kaksi vuotta myöhemmin, minulle kerrottiin hälyn uusiutuneen muutaman kerran. Välillä tilanne oli mennyt niin pahaksi, että V. ja M. olivat joutuneet pakenemaan kotoaan naapureihin tai lastensa luokse Dar es Salaamiin. Useat eri papit ja henkien poismanaajat olivat käyneet paikalla yrittäen rauhoittaa tilannetta. Parhaiten tässä oli useiden naapureiden ja kyläläisten mielestä onnistunut noituuden poistaja, Professori Maji Marefu, joka oli tullut Dar es Salaamista ja viipynyt alueella muutaman kuukauden noitia tunnistaen ja heidän mystisiä välineitään ja voimiaan tuhoten. Kyläläiset kuvasivat Professori Maji Marefun ”mahtavaksi noidaksi” ja olivat vakuuttuneita, että hänen helluntailais- ja muita pappeja vahvemmat voimansa johtuivat siitä, että ne kumpusivat samoista lähteistä kuin poismanattavien henkien: saatanallisista pimeyden lähteistä. Monet sanoivat Professorin löytäneen kolme henkeä talosta ja tappaneen ne kaikki. M. kuitenkin kielsi Professori Maji Marefun koskaan tulleen taloonsa: hänen mukaansa ”Jumalan palvelijat”, kristinuskoa tunnustavat rukoilijat, olivat ajaneet henget pois.

Yleisin selitys talon ongelmille oli edelleen se, että M. oli hankkinut hengen, joka oli kääntynyt häntä vastaan, joskin monet uskoivat, että talossa jylläsi ainakin kaksi henkeä. Kun muistutin kaksi vuotta aikaisemmasta tiedosta että melu olisi ollut V:n aiheuttamaa, kukaan ei tuntunut sellaista enää muistavan tai pitävän merkityksellisenä. V:n kuvaus tapahtumista ja niiden syistä oli pienimpiä yksityiskohtia myöten pysynyt hyvin samanlaisena. M. oli alkanut epäillä, että henget oli lähettänyt heidän kimppuunsa eräs naapuri, joka oli kateellinen heidän lastensa edistyneisyydestä ja jonka kanssa M:llä oli ollut riitaa joitakin vuosia aikaisemmin. Alun perin M. oli epäillyt hänen läntisellä Kilimanjarolla sijaitsevan maapalstansa naapuria noituuden käyttämisestä. Tuolla alueella olevaan omaisuuteen ja sitä koskeviin riitoihin oli myös V. alun perin viitannut. Yleinen keskustelu oli kuitenkin koko ajan keskittynyt pohtimaan ja tarkkailemaan tapauksen

henkisiä ja moraalisia ulottuvuuksia: ostettujen henkien tuhoavia voimia, kristillisten voimien kykyä tai kyvyttömyyttä kamppailla niitä vastaan sekä M:n ja V:n historiaa, luonteenlaatua ja keskinäistä suhdetta. Minua alkoi kuitenkin kiinnostaa, mitä omaisuutta Länsi-Kilimanjarolla oli ja miksi se aiheutti riitoja. Asian ymmärtäminen vaatii sukulaisuussuhteiden ja paikallisen sukulaisuusjärjestelmän selvittämistä. (Ks. kaavio 1.)

Kilimanjarolla on patrilineaalinen sukulaisuusjärjestelmä: omaisuus siirtyy isältä pojille ja tytöt naimisiin mennessään ja lapsia saadessaan tulevat vähitellen osaksi aviomiehensä sukua. Naisen suhteet kotisukuunsa säilyvät kuitenkin läheisinä, ja jokaisella naisella on yleensä hänen suojelejakseen nimetty veli, jonka puoleen hän voi kääntyä mahdollisissa ongelmatilanteissa. Symbolisesti ja kulttuurisesti tärkein omaisuus on linjasukumaa, joka on perinteisesti siirtynyt isältä pojille. Väestöpaineen takia isät yrittävät nykyään hankkia, jos heillä vain on varaa, lisää maatilkkuja pojilleen muilta alueilta, esimerkiksi juuri läntiseltä Kilimanjarolta. Perinteisesti tytöt eivät peri mitään, eikä naisilla ole juuri ollut omaisuutta. Viime vuosikymmenten aikana, monista syistä johtuen, naisten tulot ovat kuitenkin tulleet entistä tärkeämmäksi osaksi toimeentuloa useissa perheissä. Tutkimallani alueella jotkut naiset olivat jopa rakentaneet perheelleen talon, mikä on perimiehinen velvollisuus, jota mies ei kuitenkaan varojen puutteessa ollut kyennyt täyttämään. Muutama nainen oli ostanut myös maa-alueita toisaalta: linjasukumaan periminen on edelleen yleensä mahdotonta naiselle.\*

V:n sukuyhteydet olivat jonkin verran tavallisesta tai ideaalista poikkeavat. Kuten hän usein valitti, hän oli äitinsä (E) ainoa lapsi eikä hänellä siten ollut biologisia veljiä eikä siskoja tukemassa häntä. V:n äidin kuvattiin olleen ”levoton nainen”,\*\* minkä takia V. kasvoi äidinäitinsä (A) luona ja alun perin jopa hänen imettämänään. Äidinäidin aviomies (O) oli kuollut ja tuonaikaisen (leviraattisen) käytännön mukaisesti miehen veli (R) oli perinyt hänet vaimokseen. V:n äiti oli ollut toinen edesmenneen miehen kahdesta tyttärestä. Leviraattisen miehensä kanssa V:n äidinäiti sai kaksi poikaa (B ja C) ja yhden tyttären (D). Kuolinvuoteellaan äidinäiti oli muistuttanut, että B:n ja C:n sekä V:n tulee suhtautua toisiinsa veljinä ja siskona, koska he ovat

---

\* Yksityiskohtaisempi selvitys sukupuolten varallisuudesta ja muuttuvista suhteista Kilimanjarolla löytyy kirjastani (Pietilä 2007).

\*\* Sanonta viittaa siihen, ettei hän ollut ”normaalisti” naimisissa eikä hänellä siten ollut pysyvää asuinpaikkaa eikä sosiaalista asemaa.

imeneet samaa rintaa. Tosiasiassa heidän suhteensa olivat kuitenkin viilentyneet perintökiistan takia.

Kiistan kohde oli V:n äidinäidin tyttären D:n jälkeensä jättämä Länsi-Kilimanjarolla sijaitseva omaisuus. Hän oli ollut aikoinaan jonkin aikaa naimisissa, mutta jättänyt avioliiton miehen juopottelun takia ja muuttanut vuoren läntiselle alueelle. Siellä hän kertoman mukaan oli harjoittanut erilaista yritystoimintaa, kuten oluen valmistusta ja myymistä sekä maissi- ja papukauppaa. Tuloillaan D. oli onnistunut hankkimaan yhteensä neljä maa-aluetta ja kaksi taloa. Kuollessaan D. oli asunut uuden miehen kanssa, mutta liittoa ei pidetty avioliittona, ja miehen sanottiin olevan köyhä ja viinaan menevä. D. ei koskaan saanut omia lapsia ja siksi hän oli pyytännyt lähisukulaisiltaan lapsia asumaan kanssaan. D:n kuollessa 52-vuotiaana hänen talossaan asuivat M:n ja V:n poika (P) ja B:n tytär (T). D. oli jättänyt kirjallisen testamentin, jossa hän määräsi omaisuutensa jaettavaksi P:n ja T:n kesken. Tästä alkoi pitkälinen riita omaisuudesta ja sen jaosta.

B. ja C. eivät olleet lainkaan tyytyväisiä siskonsa jättämään testamenttiin. Heidän vaatimuksestaan linjasuvun edustajat kokoontuivat useaan otteeseen keskustelemaan testamentin muuttamisesta. B. ja C. olivat sitä mieltä, että D:n omaisuuden tuli pysyä linjasuvussa, mikä ei toteutuisi jos suvun ainoa perijä olisi B:n tytär T., sillä tämä veisi omaisuuden mukanaan tulevan aviomiehensä sukuun. P:n perintöosuus menisi puolestaan hänen isänsä M:n linjasukuun. Vetoamalla yhteiseen vereen ja sisaruuteen, B. ja C. vaativat tulla nimetyiksi pääasiallisiksi perijöiksi. Lopulta linjasukukokouksissa päätettiin tehdä näin ja sivuuttaa D:n testamentissaan ilmaiseva tahto. Tämän seurauksena M. ja hänen alun perin perijäksi nimetty poikansa P. tekivät valituksen D:n linjasuvulle. M:n mukaan hänen poikansa oli itse asiassa pääperijä, koska hän ehti asua pidemmän aikaa D:n kanssa kuin T. ja koska vain pojat voivat periä maata ja muuta kiinteää omaisuutta. Monien sukkokousten jälkeen testamentti päätettiin palauttaa voimaan. Koska T. ja P. olivat kuitenkin vielä alaikäisiä, heidän vanhempansa toimivat heidän perintönsä vaalijoina. Lopullinen maajako suoritettaisiin heidän aikuistuttua. Siihen asti D:n jättämien kahden talon vuokratulot määrättiin puolivuositain jaettaviksi T:n ja P:n huoltajien kesken. Linjasukupäätöksistä huolimatta tilanne oli avoin osapuolten keskinäisille syytöksille ja vaateille. D:n kuolemasta oli kulunut jo melkein kymmenen vuotta, ja lopullisen jaon tiedettiin olevan pian edessä, sillä sekä P. että T. olivat molemmat menneet naimisiin ja saaneet lapsen eli heistä oli tullut aikuisia.

Ei lienekään sattumaa, että V. ajoitti ongelmien alkamisen kotonaan aikaan, jolloin riita D:n omaisuudesta alkoi. V. korosti suhteensa D:hen olleen aina läheinen ja kutsuneensa tätä äidikseen. Hän kertoi menneensä hoitamaan D:tä tämän sairastuttua ja olleensa tämän luona hänen kuollessaan. V:n mukaan hänen poikansa P. oli antanut hänelle oikeuden nauttia D:ltä perimästään omaisuudesta V:n kuolemaan asti. Tällä nautintaoikeudella V. viittasi talojen vuokratuloihin, jotka hänen mukaansa hänen miehensä M. kuitenkin kävi noutamassa eikä jakanut niitä hänen kanssaan. Monien valitusten ja sukukokousten jälkeen V. lopulta onnistui saamaan läpi vaateensa siitä, että hän käy hakemassa vuokrat rahat puolivuositain eikä M.

Alusta alkaen V. oli ollut hyvin taitava ja dramaattinen kertoja, ja hänen emotionaalisesti vetoava ja tunnustuksellinen tyylinsä ja persoonansa olivat täydellinen vastakohta M:n pidättyväisyydelle ja vähäpuheisuudelle. Vuosien kuluessa tapausta käsittelevien linjasuvun edustajien näkemykset tilanteesta ja sen osapuolista olivat myös vaihdelleet ja muuttuneet. D:n kotisuvun edustaja ja välittäjä oli lopulta sitä mieltä, että B. oli ollut tapauksen ahnein ja pahin riidankylväjä. Suvun edustaja ja suurin osa kyläläisistä uskoi kuitenkin edelleen, että M:n talon hälyn oli aiheuttanut hänen itse ostamansa henki.

Vaikka V:n julkinen kuva ei ollut enää erityisen myönteinen, kukaan ei uskonut, että talon tapahtumat olisivat olleet vain hänen aiheuttamiaan tai että tapaus olisi selitettävissä yksinkertaisesti vaimon ja miehen välisenä kamppailuna varallisuudesta ja vallasta. Talossa esiintyneen hälyn ei nähty olevan ensisijassa inhimillistä vaan hengellistä perua. Yhtä kiinnostavaa on, että mitään selkeitä noituussyytöksiä ei esiintynyt M:n ja B:n välillä tai V:n ja B:n välillä, vaikka monien noituusteorioiden mukaan tällainen riita olisi esimerkillinen kimmoke sellaisille syytöksille. Vaikka M. alkuun epäili läntisen Kilimanjaron palstansa naapureita noituudesta, hän ei julkisesti nimennyt eikä ilmeisesti tarkoittanutkaan B:tä\* – M:llä oli toinen maapalsta samalla alueella, josta hän puhui.

Tämä tapaushistoria on kiinnostava muun muassa juuri siksi, että siinä esiintyviä noituusepäilyjä ja -syytöksiä ei voida palauttaa vain sosiaalisten jännitteiden ilmauksiksi tai kilpailuksi materiaalisista resursseista. V:n syytöksissä M:ää kohtaan nämä seikat olivat toki tärkeitä, mutta sukulaisten

---

\* Tapahtumien kuluessa kysyin asiaa myös suoraan M:ltä ja hän kiisti epäilevänsä B:tä noituudesta: M:n mukaan B. oli liian tyhmä kyetäkseen käyttämään mystisiä voimia. Myöskään ne monet naapurit, sukulaiset ja kyläläiset, joiden kanssa asiasta puhuin, eivät olleet koskaan kuulleet M:n syyttävän B:tä noituudesta.

ja muiden ihmisten käsitykset syyllisistä ja mystisten voimien käyttäjistä eivät olleet selitettävissä yksinkertaisesti heidän sosiaalisella suhteellaan ja intresseillään tapaukseen ja sen osapuoliin. On myös merkille pantavaa, että hälyn aiheuttajaksi ei epäilty esimerkiksi M:n veljen kirousta häntä vastaan, vaan nykyaikaiseksi varallisuudenhankintakeinoksi ymmärretty ostettu henki.

Suurelle osalle sukulaisia, kyläläisiä ja naapureita tapauksessa ei ollut kyse sukulaisten välisistä jännitteistä tai perimys- ja tulonjakoriidasta vaan paljon suuremmista ja yleisluontoisemmista asioista. Tapaus sai ihmiset keskustelemaan ja pohtimaan sellaisia asioita kuin minkälaisia ovat nykymaailmassa vallitsevat ja mittelevät henkiset voimat sekä varallisuuden hankintakeinot ja ihmisten moraali. Itsepintaisesti elänyt käsitys siitä, että hälyn aiheuttaja oli M:n ostama henki, kertoi luultavasti lopulta enemmän ihmisten käsityksistä nykymaailmasta – sen houkutuksista ja uhista – kuin M:stä. Tapahtumien kulussa yleisen kiinnostuksen kohteena olikin ehkä enemmän erilaisten hengellisten voimien kuin sen inhimillisten osapuolten välinen kamppailu. Erilaisten hengellisten voimien maalliset edustajat saivat tapauksessa tilaisuuden koetella kykyjään ja olivat yleisen arvioinnin kohteena. Näitä olivat paikallisen protestanttisen kirkon papit, paikalliset parantajat, vierailevat, eri kirkkokuntia edustavat henkien poismanaajat ja kiertävä noituuden poistaja. Yleisön kallistuminen jo varhain ostetun hengen selitykseen, ja vakaa pysyminen siinä, sekä usko Professori Maji Marefun, ”mahtavan noidan”, ylivoimaiseen kykyyn verrattuna kristinuskoon nojaavien pappien ja rukouksilijoiden kykyihin rauhoittaa tilanne, kertoivat ihmisten uskosta paikallista yhteisöä ja sen tavanomaisia tukipilareita, sukulaisuutta ja kirkkoa, vahvempiin voimiin.

Koetut uhat eivät kuitenkaan liittyneet moderniin, kapitalismiin tai uusliberalismiin sinänsä eikä niitä sellaisiksi Kilimanjarolla käsitteellistetty. Ne johtuivat paikallisemmista sosiaalis-taloudellisista muutoksista, erityisesti maatilkkujen pienenemistä, mikä on johtanut lisääntyneeseen liikkuvuuteen ja rahatulosten suhteellisen merkityksen kasvuun perheiden taloudessa. Ostettavat henget kertovat toki rahatalouden merkityksen kasvamisesta ja sen aiheuttamasta uhasta sosiaaliselle järjestykselle. Tämä uhka ei kuitenkaan ole ulkopuoliseksi ymmärretty, sillä se toteutuu vain paikallisten

toimijoiden ja heidän rahankäyttönsä kautta.\* Ostettavissa olevat henget samoin kuin niiden vahvimmat poismanaajat ajatellaan Kilimanjaron ulkopuolelta peräisin oleviksi voimiksi, mutta niiden uskotaan tulleen vuorelle kotiyhteisön jäsenten hankkimina.

Tapauksessa käsiteltiin myös meneillään olevia muutoksia sukupuoli- ja sukulaisuusrooleissa ja -järjestyksissä. Muutoksia näissä olivat aiheuttaneet muuan muassa naisten tulojen ja varallisuuden lisääntyminen perheissä ja se, että varakkaat naiset eivät välttämättä ole nykyään tavanomaisessa avioliitossa. Tapaus oli esimerkki tällaisesta muutoksesta eli naisen hankkimasta ja jälkeensä jättämästä omaisuudesta, joka on uusi ilmiö ja jolle ei siksi vielä ollut olemassa kulttuurista luokittelutapaa eikä sen perintöoikeudelle vakiintunutta käytäntöä. Tilanteen aiheuttamat lukemattomat linjasukukokoukset, neuvottelut ja kiistat johtuivat tällaisen omaisuuden kulttuurisen merkityksen avoimuudesta ja olivat pyrkimyksiä määritellä se. Tämän takia tapaus tarjosi myös tilaisuuden pohtia ja käsitellä yleisempiä muutoksia sukupuolen ja sukulaisuuden muodoissa ja merkityksissä. Mikä kulttuurinen paikka ja merkitys on naisen omaisuudella ja kuka sen voi periä? Minkälaisia sukupuolten väliset suhteet ovat ja minkälaisia niiden tulisi olla – niin aviopuolisoiden kuin sisarustenkin väliset?

#### ANTROPOLOGINEN YMMÄRRYS JA PAHA

Tapahtumia kokiessaan ja tulkitessaan esittelemäni tapauksen ihmiset ja sitä seuraava yleisö pohtivat siis useita kosmologisesti ja kulttuurisesti suuria ja tärkeitä asioita maailmansa järjestyksestä ja siinä vallitsevista voimista sekä sosiaalisen jatkuvuuden perusteista. Tämä tosiasia ei tee tästä tapauksesta eikä noituudesta yleensä ylevää: yleisen mielipiteen muotoutuminen syyllisestä on pelottava prosessi, joka helposti johtaa noituudesta epäillyn sosiaaliseen halveksuntaan ja eristämiseen, kuten M:lle kävi. Tapaus osoittaa kuitenkin noituuden ja noituusepäilyjen keskeisyyden pahan ja pahuuden selittämisessä. Noituususkomusten moniulotteisuus ja joustavuus tekevät niistä alati muuntautumiskykyisiä ja siksi sitkeitä ja sopivia peilejä kunkin ajankohdan ilmiöille ja ongelmille.

---

\* Rahan vaikutuksesta sosiokulttuurisen järjestyksen muuttumiseen Kilimanjarolla, ks. Pietilä (2009).

Noituus antaa kielen hahmottaa usein vasta epämääräisesti koettua pahaa, mutta se on enemmän kuin kieli tai koodi, sillä noituuden olemassa-oloon uskotaan. Tämän takia se taipuu heikosti hallinnoitavaksi: viranomaiset tai laki eivät voi yksinkertaisesti säätää noituutta pois afrikkalaisesta maailmasta. Määrätietoisista ja pitkällisistä yrityksistä huolimatta kristinuskokaan ei ole siihen usein pystynyt sen enempää kuin erilaiset ulkomaisten avunantajien toteuttamat ja vaativat modernisaatio- ja kehitysprojektit. Paikalliset tai alueelliset noituuden poistamisliikkeetkään eivät yleensä onnistu lopullisesti poistamaan noituutta: pahan ontologiaan kuuluu se, että se ilmaantuu aina uudelleen. Onnistuuko noituuden ja noituususkomusten poistaminen vain afrikkalaisten maailmankuvien muuttumisella kokonaan – eikä vain osittain, niin kuin nyt usein on – länsimaisen rationaalisuuden mukaisiksi? Ja poistaisiko sekään pahaa?

Osa tutkijoista on alkanut huolestua noituususkomusten sitkeydestä ja vaikutuksista Afrikassa. Adam Ashforth (2005) kritisoi Etelä-Afrikan apartheidin jälkeistä hallitusta kyvyttömyydestä käsitellä ja poistaa okkultistisia uskomuksia esimerkiksi kouluopetuksen avulla. Valtio ja hallinto eivät onnistu tarjoamaan vakautta ja turvallisuutta noituuden kyllästävässä todellisuudessa elävien kansalaisten hengellisen turvattomuuden tilaan, mikä Ashforthin mukaan syövyttää koko hallinnon uskottavuutta. Isak Niehaus (n. d.) on arvostellut hallinnon edustajia ja perinteisiä parantajia, jotka suhtautuvat noituuteen tosiasiana ja samalla ylläpitävät sitä omalla toiminnallaan. Erityisen tuhoisaa tämä on, kun kyse on lääketieteellisen tiedon kieltämisestä: surullisen kuuluisa esimerkki on Etelä-Afrikan entinen presidentti Thabo Mbeki ja hänen hallintonsa, jotka kielsivät Aidsin olevan sukupuoliteitse tarttuva tauti ja estivät siten myös sitä hoitavien lääkkeiden tehokkaan jakelun ja käytön (mt., 351). Samanlaiseen väärän tiedon vahvistamiseen syyllistyy se monilukuinen parantajien joukko, joka hoitaa Aidsia ja muita vakavia sairauksia noituuden ilmentyminä. Kuten Maia Green, Isak Niehaus syyttää myös antropologeja haluttomuudesta kritisoida tutkimiansa ihmisten ilmeisen vääräiä käsityksiä ja uskomuksia. Niehaus ei säästä itseään syytöksiltään kirjassaan (n. d., 354), joka käsittelee hänen pitkäaikaista tutkimusapulaistaan. Tämä kuoli Aidsiin, mutta uskoi kuolevansa noituuteen ja Niehaus pohtii, miksi hän ei vaikuttanut pontevammin apulaisensa tilannetulkintaan ja hoitoon.

Niehausin ja Greenin kritiikki antropologian roolista noituuden rationalistamisessa ja institutionaalistamisessa afrikkalaisen todellisuuden



piirteeksi on kiusallinen ja tärkeä. Onko antropologia mennyt liian pitkälle hyvää tarkoittavassa, ymmärtävässä lähestymistavassaan – niin pitkälle, että siitä itsestään on tullut pahaa säilyttävä voima afrikkalaisissa yhteiskunnissa? Kun vakavia sairauksia ja onnettomuuksia selitetään ja parannetaan noituudella, noituus toimii tieteen ja tieteellisen tiedon korvikkeena ja edustaa väärää tietoa – evolutionistien tarkoittamalla tavalla. Vastuuntuntoisen tutkijan tehtävä silloin olisi todellakin astua ulos objektiivisen havainnoijan roolistaan ja yrittää etsiä oikeaksi tai paremmaksi näkemänsä toimintatavat. Välillä tosielämän tilanteet ovat kuitenkin monimutkaisempia. On sairauksia ja tilanteita, joihin antropologilla eikä välttämättä edes länsimaisella lääkäriellä ole oikeaa tietoa, ymmärrystä ja keinoja hallussaan. On myös tavallista, että afrikkalaiset – niin kuin monet länsimaisetkin ihmiset – hakevat parannuskeinoja sekä koululääketieteen että vaihtoehtoisten hoitojen puolelta. Tällaisissa tilanteissa noituus on vain yksi hypoteesi ja perinteisen parantajan yrtit vain yksi parannustoivo muiden ohessa.

On myös tapauksia, joissa noituudella ei selitetä sairauksia vaan jotakin muuta koettua pahaa. Green kirjoittaa tällaisista sosiaalisista ongelmista, jotka olisivat poliittisesti korjattavissa mutta aiheuttavatkin noitajahdin. Greenin esittämä toive siitä, että afrikkalaiset kävisivät *todellisten* syiden ja syyllisten kimppuun eivätkä tuhlaisi energiaansa ja resurssejaan väärin kohteisiin ja usein jo entuudestaankin huono-osaisten ajojahtiin noituussyytöksin, on kiistattoman kannatettava. Samalla tulisi kuitenkin välttää tällaisen ajatuksen taustalla väikkyvät jo evolutionisteilta perityt ja uudemman tutkimuksen paikoin toistamat käsitykset: sellaiset, joissa afrikkalaiset näyttäytyvät epärationaalisuuden ja ”väärän tietoisuuden” harhaanjohdamina, kun länsimaiset näkevät todellisuuden kirkkaasti ja läpinäkyvästi. Rationaalisinkaan ja länsimaisinkaan ihminen ei usein kykene objektiivisesti hahmottamaan sosiaalis-poliittisia syy-seuraussuhteita: moni meistä kärsii ”väärästä tietoisuudesta”, vaikka haluaisimmekin toisin uskoa.

Greenin ajattelu nojautuu käsitykseen, että noituus on poliittisen toiminnan korvike. Hän näyttää uskovan, että todellisuuden havaitsemista sumuttavat noituuskäsitykset poistamalla toiminta kohdistuisi oikealla tavalla oikeisiin kohteisiin eli huonosti asiat hoitaneisiin poliittisiin toimijoihin ja instituutioihin. Olen tässä artikkelissa pyrkinyt osoittamaan, että noituus ei ole pelkästään poliittisesti motivoitunutta eikä se ole siten myöskään yksinkertaisesti poliittisen toiminnan korvike. Kuten noituus, afrikkalainen todellisuus kokonaisuudessaan on monikerroksinen: ihmiset tiedos-

tavat monesti ”rationaaliset” syyt ja empiiris-objektiivisen todellisuuden – sen ”ensimmäisen keihään” – mutta todellisuus ei usein tyhjenny siihen. On olemassa ”toinen keihäs”, ja usein sen lisäksi vielä muutama muu. Niin pitkään kuin Afrikassa on köyhyyttä, sairautta ja eriarvoisuutta ja ihmiset ovat enemmän riippuvaisia toisistaan kuin virallisista instituutioista, noituus näyttäytynee ”hyvänä” lisäselityksenä sekä tavanomaista suuremmalle menestykselle että onnettomuudelle. Tämä ei vapauta antropologiaa vastuusta, päinvastoin: eettinen sensitiivisyys ja omien toimintatapojen kriittinen tarkastelu on ensiarvoisen tärkeää jokaiselle tutkijalle.